

Verità del Cristianesimo nella scienza della religione di Ernst Troeltsch

FRANCISCO FERNÁNDEZ LABASTIDA*

Nel saggio *Il Cristianesimo - La religione vera?* J. Ratzinger affronta di petto il problema sollevato dalla crisi del cristianesimo in quanto crisi della sua pretesa di verità. L'allora Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede introduceva il tema raccontando una parabola buddhista:

Una volta, un re dell'India del Nord riunì in un posto tutti gli abitanti ciechi della città. Poi davanti ai presenti fece passare un elefante. Lasciò che gli uni toccassero la testa e disse: "un elefante è così". Altri poterono toccare l'orecchio o la zanna, la proboscide, il dorso, la zampa, la parte posteriore, i peli della coda. Dopo di che il re chiese a ciascuno: "Com'è un elefante?". E, secondo la parte che avevano toccato, rispondevano: "È come un cesto intrecciato...", "è come un vaso...", "è come la bure di un aratro...", "è come un magazzino...", "è come un pilastro", "è come un mortaio...", "è come una scopa...". Allora - continua la parabola - si misero a discutere, urlando: "L'elefante è così", "no, è così", si scagliarono gli uni sugli altri e si presero a pugni, con gran divertimento del re¹.

Questa allegoria dell'elefante e dei ciechi riflette infatti molto bene le difficoltà poste dall'odierno scetticismo per accettare la veridicità della fede cristiana, perché all'affermare l'intrinseca irrazionalità di qualsiasi fenomeno a carattere religioso, lo scettico si tiene fermo nell'impossibilità di applicarvi il concetto di verità. In effetti, alla pretesa di verità del Cristianesimo, nel panorama contemporaneo sembrano di opporsi la scienza moderna e in specie l'evoluzionismo darwinista, gli studi storici e di antropologia culturale, le scoperte filologiche in ambito esegetico, il tramonto del pensiero metafisico, ecc.: per essi, sia i contenuti traman-

* Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

¹ J. RATZINGER, *Il Cristianesimo - La religione vera?*, in IDEM, *Fede, Verità, Tolleranza. Il Cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003, 170.

datici dal messaggio cristiano, sia la stessa esperienza religiosa ad esso collegata, non hanno alcun posto privilegiato nella storia del fenomeno religioso. Il Cristianesimo non è la *vera religio*, ma soltanto una delle forme culturali di espressione della sensibilità religiosa dell'umanità: concretamente, quella che si è storicamente sviluppata nell'ambito delle società europee.

Di fronte agli attacchi dell'Illuminismo, già alcuni settori della teologia protestante dei secoli XVIII e XIX cercarono un nuovo modo di concepire lo spirito della religione cristiana, compatibile con lo spirito della Modernità, ma nel cui seno l'autonomia del religioso fosse ancora garantita. Tra i rappresentanti della cosiddetta teologia liberale (*freie Theologie*), che si è sviluppata alla fine dell'Ottocento in questo dialogo con la cultura del Secolo dei Lumi, spicca la figura di Ernst Troeltsch (1865-1923). Discepolo a Gottinga del teologo Albrecht Ritschl, Troeltsch diventa già a soli 28 anni professore ordinario di teologia sistematica all'università di Heidelberg. Il suo interesse per il problema della conciliazione fra la tradizione cristiana e la moderna visione del mondo lo porterà ad approfondire le problematiche suscitate sia dallo storicismo e dal neokantismo che dal positivismo scienziato, che allora dominavano il panorama del pensiero filosofico, spingendo però le sue ricerche teologiche per strade che lo allontanarono dall'ortodossia protestante. A Heidelberg, Troeltsch creò profondi vincoli intellettuali e di amicizia con filosofi e pensatori quali Wilhelm Windelband, Max Weber, e Karl Jaspers. Egli diventerà prorettore per un anno (1906) dell'università, e poi decano della facoltà di teologia (1910-1914). Nel 1908, la facoltà teologica dell'università di Berlino lo designò *primo loco* per la chiamata su cattedra, ma essa non ebbe seguito per l'opposizione delle cerchie più conservatrici ed ortodosse della teologia ufficiale della chiesa luterana dello stato prussiano. Nel frattempo, però, egli ottenne anche la designazione *primo loco* dalla facoltà di filosofia della stessa università, alla quale finalmente si trasferì nel 1914, proprio allo scoppio della prima guerra mondiale. Durante il periodo berlinese, le sue ricerche si concentrano sul concetto di sviluppo storico e sulle problematiche connesse alla filosofia della storia. L'anno prima della sua prematura morte, egli pubblicò ciò che considerava il suo *opus magnum* in due volumi: *Lo storicismo e i suoi problemi* (*Der Historismus und seine Probleme*). Nell'elogio funebre, Adolf

von Harnack, grande amico di Troeltsch, lo definirà come «il più grande filosofo della storia apparso in Germania dopo Hegel»².

Nella traiettoria accademica ed intellettuale di questo teologo tedesco si rispecchiano i cambiamenti culturali che nel secolo scorso, per influsso dello spirito dell'Illuminismo, hanno accelerato il processo di secolarizzazione del cristianesimo riformato. Troeltsch era interessato a trovare una concordia fra il cristianesimo e gli sviluppi della cultura della Modernità, che per tanti versi sembrano opporsi ad esso in modo apparentemente inconciliabile. In questo modo, egli cercava una via per "aggiornare" o "purificare" lo spirito che aveva vivificato la cultura dell'Occidente fino al Medioevo, affinché il Cristianesimo continuasse ancora come forza configurante della società e della moderna cultura europea, togliendogli però tutto ciò che egli considerava che gli era inessenziale. Tuttavia, le conclusioni a cui Troeltsch è alla fine pervenuto hanno portato con sé un'ulteriore spinta di relativizzazione del messaggio cristiano, che per alcuni ha significato il colpo di grazia alle pretese di verità del Cristianesimo. Come rileva Ratzinger nel summenzionato saggio, «Ernst Troeltsch, all'inizio del secolo XX, ha formulato filosoficamente e teologicamente questo ritirarsi del cristianesimo dalla sua pretesa originariamente universale, che poteva fondarsi solo sulla rivendicazione della verità. Egli era arrivato alla convinzione che le culture sono insuperabili e che la religione è legata alle culture. Il cristianesimo è quindi solo il lato del volto di Dio rivolto verso l'Europa»³. E così, in modo paradossale, gli sforzi benintenzionati di uno dei principali esponenti della teologia liberale protestante per aggiornare il Cristianesimo e renderlo compatibile con la visione moderna del mondo, hanno contrariamente contribuito alla spinta del secolarismo in Europa, che è sfociata nell'attuale cultura post-moderna e post-cristiana. In essa, il Cristianesimo è diventato per molti un corpo estraneo o anacronistico. Bisogna comunque dire che la situazione odierna di diffuso scetticismo religioso è soltanto una delle molteplici manifestazioni del complesso processo di secolarizzazione della cultura europea, in atto sin dal Rinascimento

² Cf. *Nota biografica* in E. TROELTSCH, *Scritti scelti*, a cura di F. GHIA, UTET, Torino 2005, 47.

³ RATZINGER, *Il Cristianesimo - La religione vera?*, 172.

e dalla Riforma Protestante, e che non manca tuttavia di molti risvolti positivi⁴.

Il pensiero di questo teologo tedesco abbraccia molti campi della ricerca teologica e filosofica, che spaziano dalla scienza della religione, l'etica cristiana e la filosofia sociale, ai problemi destati dalla conoscenza storica e lo storicismo. Queste poche pagine vogliono soltanto abbozzare il suo tentativo di sviluppare, dentro la cornice della razionalità moderna, i fondamenti epistemologici di una scienza della religione che fosse capace di rispettare l'originarietà e l'autonomia dell'esperienza religiosa. L'obbiettivo è mettere in evidenza sia i chiaroscuri dell'approccio trascendentale da lui scelto, che le conseguenze che ne derivano per la comprensione della fede cristiana.

1. Dalla teologia cristiana alla scienza della religione

Per più di millecinquecento anni, la teologia cristiana, quale scienza di Dio, aveva poggiato su due pilastri: da una parte, la fede ecclesiale in una rivelazione soprannaturale di un Dio, che non solo ha parlato in prima persona agli uomini, ma ha anche voluto, incarnandosi, rendersi partecipe delle vicissitudini della natura umana; e dall'altra, la rielaborazione scientifico-filosofica delle concezioni della divinità, che erano sorte nell'ambito della filosofia aristotelico-platonica. Tuttavia, con l'avvento della Modernità, in seno alla cultura occidentale inizia il lento tramonto dell'egemonia della visione cristiana del mondo. Man mano che nelle società europee lo spirito della Modernità prendeva il sopravvento, veniva meno la cornice di senso che aveva sorretto il lavoro teologico. Si rompe l'ormai secolare sodalizio che, per lo meno da Sant'Agostino in avanti si era solidamente stabilito fra pensiero filosofico e riflessione teologica, messo in crisi dalla nascente scienza sperimentale e dal razionalismo e dal empirismo filosofici⁵.

⁴ A questo riguardo si veda l'equilibrato giudizio sulla secolarizzazione della società occidentale, espresso da M. Fazio nella sua *Storia delle idee contemporanee. Una lettura del processo di secolarizzazione*, Edusc, Roma 2005².

⁵ «Da quando la nuova scienza, dopo la fine delle guerre di religione, ha conquistato gli animi disgustati dalle lotte confessionali ed è iniziata la grande trasformazione culturale dei secoli diciassettesimo e diciottesimo, si sono formate grandi correnti spirituali che hanno prodotto nuovi fatti e nuove concezioni e hanno posto la fede cristiana di fronte a una massa di

Nel Settecento, lo straniamento della ragione riguardo alla fede rivelata era percepito in ambito protestante con grande consapevolezza, dove molti pensatori cercarono di trovare una via d'uscita a questo problema⁶. I loro diversi tentativi di rifondazione dell'unità del sapere sono culminati nel sistema gnoseologico sviluppato da Immanuel Kant. Egli però pensava che tutti i tentativi di ricucire la lacerazione erano falliti, perché impossibili: considerando infatti che la ferita era inguaribile, optò per lo smembramento del corpo del sapere, allo scopo di "salvare la vita" alla fede e alla teologia⁷. Al contempo, però, questa operazione chirurgica creò degli steccati invalicabili fra le diverse modalità della conoscenza. Come ben si sa, Kant divise il sapere in più campi:

1) Da una parte si trovano le scienze fisico-naturali, il cui campo d'azione sono le leggi che governano la natura, sia fisica che psichica.

2) Dall'altra si trovano (a) la filosofia, il cui ambito si restringe alla dottrina trascendentale degli elementi *a priori* che garantiscono l'oggettività e la validità della conoscenza sensibile (*Ragione teoretica*); (b) la morale come dottrina trascendentale degli imperativi categorici che regolano l'agire umano (*Ragione pratica*); (c) la conoscenza religiosa, ridotta all'ambito degli effetti de-metafisicizzati dei postulati della morale (Dio, immortalità, ecc.); e, finalmente, l'ambito della sensibilità estetica, che il filosofo di Königsberg analizza nella sua *Critica del Giudizio*.

In questo modo, sebbene Kant avesse ritagliato uno spazio in cui la religione e la teologia cristiana potevano godere di indipendenza e

problemi nuovi che minaccia di soffocarla. Comincia allora la grave, inquietante crisi religiosa in mezzo a cui ci troviamo e di cui non siamo in grado di dire quale possa essere l'esito [...]. Da allora siamo stati privati dell'unità della nostra vita spirituale che ancora possedevano le generazioni precedenti e si esprimeva nell'armonia tra scienza e fede da esse istituita» [E. TROELTSCH, *Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen*, in IDEM, *Gesammelte Schriften*, vol. II, J.C.B. Mohr, Tübingen 1922, 229-230. Traduzione italiana presa da G. CANTILLO, *Ernst Troeltsch*, Guida, Napoli 1979, 20-21].

⁶ Cf. W. DILTHEY, *Das Erlebnis und die Dichtung: Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin*, in IDEM, *Gesammelte Schriften*, vol. XXVI, B.G. Teubner-Vandenhoeck und Ruprecht, Leipzig-Stuttgart-Göttingen, 96-97.

⁷ A questo riguardo, si ricordi la famosa frase di Kant nella prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*, che riassume l'atteggiamento kantiano di rinuncia epistemologica davanti alla possibilità di una fondazione unica del sapere: «Io dunque ho dovuto sopprimere il sapere per fare spazio alla fede» (Ich mußte also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen) [I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, in IDEM, *Kant's gesammelte Schriften*, vol. III, Georg Reimer, Berlin 1911, 19].

autonomia, il prezzo che egli dovette pagare è stato molto alto: non solo lasciar cadere la pretesa di verità e di scientificità degli oggetti della fede rivelata, ma anche subordinarli alla morale razionale. Al contempo, il dialogo della filosofia moderna e delle nuove scienze sociali con l'insieme delle esperienze religiose dell'umanità succedette al rapporto privilegiato tra ragione e fede cristiana, che era nato nell'ambito della teologia patristica e medievale ed era stato nutrito da esse⁸. Tuttavia, questo nuovo interesse della riflessione filosofica sulla religione, è incapato non di rado lungo l'Ottocento in svariate comprensioni riduzionistiche, che riguardavano non solo la fede rivelata, ma anche la natura del fenomeno religioso stesso. In effetti, da un lato, le correnti filosofiche di taglio razionalistico e idealistico hanno cercato di razionalizzare ed spiegare in modo sistematico la natura della vita religiosa. La loro massima espressione è stata l'assorbimento del Cristianesimo all'interno del sistema dell'idealismo assoluto hegeliano. Da questo tentativo è nata una filosofia della religione di taglio idealistico. Dall'altro, troviamo gli sforzi delle filosofie neoempiristiche e del positivismo scienziato, che volevano spiegare il religioso soltanto come un peculiare collegamento di fatti psichici, riducendo qualsiasi realtà religiosa a un'espressione dell'attività psichica dell'uomo, e nient'altro (*psicologismo*). Gli sforzi dei positivisti hanno dato forma alla scienza della religione positivistico-empirista degli anni a cavallo fra l'Ottocento e il Novecento.

Tuttavia, di fronte ad esse si ergeva una terza prospettiva: lo storicismo vitalista. Questo movimento di pensiero sottolineava sì la singolarità del fenomeno religioso, ma costringendolo dentro l'ambito della concretezza delle sue svariate manifestazioni storiche. Per gli storicisti, non esiste infatti alcun fondamento meta-storico della religione, cioè, un aldilà a cui fare appello per spiegare le peculiarità del religioso. L'esperienza religiosa va compresa soltanto alla luce di ciò che storicamente si è dato come religioso, e nella misura in cui esso può essere penetrato dalla ragione. Di conseguenza, il nostro sapere sulla natura della religione in generale, e del cristianesimo in particolare, non potrà mai essere spiegato a partire da un sistema di dogmi, ma piuttosto dalla ricerca storica

⁸ Cf. E. TROELTSCH, *Logos e mito nella teologia e nella filosofia della religione*, in IDEM, *Scritti scelti*, 188.

delle loro manifestazioni⁹, perché «noi siamo figli del tempo, non signori di esso, e possiamo agire sull'epoca soltanto dal suo interno»¹⁰. Questo approccio s'imbatté anche in difficoltà non trascurabili. Da questa prospettiva, in effetti, non risulta possibile stabilire l'oggetto stesso della scienza della religione – il fenomeno religioso – se non in modo provvisorio, perché la storia non è ancora finita, e non possiamo sapere in anticipo se si daranno manifestazioni della religiosità, che si discostano da quelli sperimentati finora nel lungo cammino dell'umanità. Inoltre, pensando al caso concreto del Cristianesimo, per questa corrente di pensiero non è possibile coglierne l'essenza in modo definitivo: essa diverrebbe palese soltanto alla fine della storia. Invece, in ogni epoca e momento storico possiamo soltanto determinare la concreta configurazione dell'essenza del Cristianesimo che in esso si dà¹¹.

All'interno di questo dialogo fra esperienza religiosa e conoscenza scientifica, le riflessioni di Ernst Troeltsch sull'esperienza religiosa trovano la loro naturale collocazione. Anche se egli condivide la visione del mondo dello storicismo, tuttavia cerca di evitare la deriva relativistica che in esso si cela. Il suo progetto epistemologico mira a determinare un ambito di ricerca specifico e autonomo per l'esperienza religiosa in generale. Quest'ambito dovrà pertanto essere diverso sia dal campo dell'indagine teologica tradizionale, che si centra in Dio, cioè, nell'oggetto della religione, sia da quello della filosofia della religione dell'idealismo, che riduce l'esperienza religiosa a un momento di passaggio dell'evoluzione razionale dell'Assoluto. A questo scopo, egli svilupperà una gnoseologia di taglio trascendentale, ma che intende superare le ricadute empiristiche e razionalistiche di quella proposta da Kant. Concretamente, Troeltsch propone la modifica e il completamento dello schema kantiano della ragione, aggiungendone un nuovo ambito "a priori": il religioso.

⁹ Cf. W. DILTHEY, *Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert* in IDEM, *Gesammelte Schriften*, vol. II, B.G. Teubner-Vandenhoeck und Ruprecht, Leipzig-Stuttgart-Göttingen, 1921, 203-205. Sull'influsso del pensiero di Wilhelm Dilthey sull'opera di Troeltsch si può consultare CANTILLO, *Ernst Troeltsch*, 17-18, 80-84.

¹⁰ E. TROELTSCH, *Das Wesen des modernen Geistes*, in IDEM, *Gesammelte Schriften*, vol. IV, J.C.B. Mohr, Tübingen 1925, 337. Traduzione italiana presa da E. TROELTSCH, *L'essenza del mondo moderno*, Bibliopolis, Napoli 1977, 171.

¹¹ Cf. TROELTSCH, *Logos e mito* 213-214; e IDEM, *Che cosa significa «Essenza del Cristianesimo»?*, in *Scritti Scelti*, 295.

2. La specificità dell'esperienza religiosa: l'«apriori» religioso

In effetti, esistono per Troeltsch delle esperienze vissute (*Erlebnisse*) la cui natura particolare è soltanto di carattere religioso. A livello psicologico, egli è stato influenzato grandemente dalle analisi di Wilhelm Wundt e Wilhelm Dilthey, per i quali le esperienze vissute sono un intreccio di rappresentazioni, volizioni e sentimenti che si costituiscono nel flusso della vita di coscienza. In un articolo pubblicato nel 1895, intitolato *L'autonomia della religione*¹², Troeltsch sostiene che l'*Erlebnis* religioso è un tipo particolarmente complesso di esperienza vissuta, la cui differenza specifica consiste nella rappresentazione di una potenza numinosa, sovrumana e infinita, che in essa si dà. La natura concreta di detta rappresentazione può variare molto, l'intensità delle emozioni che l'accompagnano e il coinvolgimento della volontà pure, ma il nocciolo resta sempre quello: «la rappresentazione di potenze o realtà sovrumane da venerare, accompagnata, in corrispondenza con il suo significato e valore, da forti sentimenti, da cui scaturiscono una serie di azioni volontarie di tipo culturale e per lo più anche morale»¹³.

La rappresentazione del numinoso che è a la base dell'esperienza religiosa non è tuttavia frutto di ragionamenti miranti a spiegare le cause della propria esistenza e dell'origine del mondo. Essa va infatti distinta dalle conclusioni a cui potrebbe arrivare il pensiero filosofico. Le rappresentazioni religiose del divino si fondano invece sull'*intuizione* di una potenza reale e infinita che trascende sia la coscienza dell'uomo sia il mondo che egli abita, e che desta in lui un sentimento di soggezione e dipendenza totale, assoluta¹⁴. Per Troeltsch, infatti, «il fenomeno originario di ogni religione è la mistica, cioè la fede nella presenza e nell'effetto di forze sovrumane con la possibilità di un intimo collegamento con esse»¹⁵. L'esperienza religiosa non è tuttavia un fatto che resta chiuso all'interno

della coscienza. Appartiene necessariamente al fenomeno religioso sia la sua espressione culturale e liturgica, sia la creazione di sistemi dogmatici più o meno elaborati. In effetti, l'*Erlebnis* religioso configura in modo decisivo ogni cultura e società. Questa capacità fa della religione una forza costituente del divenire storico¹⁶. La futura scienza della religione dovrà perciò articolarsi su due piani diversi, ma intimamente collegati: il piano psicologico e il piano storico. Da una parte, essa sarà *psicologia della religione*, perché ricerca l'origine e il significato della religione in seno alla coscienza umana, ma al contempo sarà anche *storia della religione*, perché vaglia e valuta le svariate manifestazioni storiche della religione, per cogliere l'universale del fenomeno religioso che le accomuna, senza minimizzare però i particolarismi che le distinguono¹⁷.

Troeltsch si rendeva conto però del pericolo che questo tentativo finisse insabbiato in posizioni di taglio psicologista o empirista, che rendevano alla fine impossibile qualsiasi punto di riferimento universale per valutare l'esperienza religiosa, perché essa non può mai fornire da se stessa un chiarimento sulla validità di ogni fenomeno religioso e sul suo contenuto di verità¹⁸. Egli afferma tuttavia che la religione non va ridotta a mero prodotto della ragione, perché essa è frutto di tutte le forze che configurano la vita umana¹⁹. Bisognava dunque trovare un equilibrio tra i due estremi. La scienza della religione andava completata con l'aggiunta di un'apposita gnoseologia. Gli scritti di Troeltsch del primo decennio del ventesimo secolo offrono una testimonianza della sua ricerca di un fondamento gnoseologico che potesse assicurare validità universale alle conoscenze psicologiche e storiche della scienza della religione²⁰. In questa ricerca, il neokantismo (neocriticismo) di Wilhelm Windelband e di Heinrich Rickert gli offrirà validi spunti di ispirazione, che lo porteranno a riprovare la via di fondazione trascendentale intrapresa da Kant, ma cercando di evitare il riduzionismo razionalistico-empirista

¹² E. TROELTSCH, *Die Selbständigkeit der Religion*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 5 (1895), 361-436. Per le citazioni che seguono, facciamo riferimento alla traduzione italiana di questo articolo, pubblicata insieme con altri scritti nel volume E. TROELTSCH, *L'autonomia della religione*, Loffredo, Napoli 1996.

¹³ TROELTSCH, *L'autonomia della religione*, 78.

¹⁴ Cf. *ibidem*, 77-79, 96-98.

¹⁵ E. TROELTSCH, *Essenza della religione e della scienza della religione*, in IDEM, *Scritti scelti*, 412.

¹⁶ Cf. TROELTSCH, *L'autonomia della religione*, 120 e ss.

¹⁷ Cf. *ibidem*, 66.

¹⁸ Cf. E. TROELTSCH, *Psicologia e gnoseologia nella scienza della religione*, in IDEM, *Scritti scelti*, 332.

¹⁹ Cf. *ibidem*, 344.

²⁰ Si veda, ad es. i saggi *Filosofia della religione* (1904), *Psicologia e gnoseologia nella scienza della religione* (1905), *Essenza della religione e della scienza della religione* (1906) e *Sulla questione dell'apriori religioso* (1909).

in cui il filosofo di Königsberg era caduto. Soltanto così, come afferma Troeltsch nel saggio *Essenza della religione e della scienza della religione*, sarà possibile un'autonomizzazione della ricerca scientifica della religione che «non faccia accettare a forza, per sua stessa natura, né un'interpretazione della religione come verità, né una come non verità, ma solo la possibilità e la probabilità, da stabilirsi entrambe di per se stesse, che la religione sia una struttura qualitativamente autonoma della vita dello spirito»²¹. Come segnala infatti G. Cantillo, «l'idea fondamentale che guida questo progetto è che la scienza della religione, nella sua implicita richiesta di universale validità e necessità può costituirsi soltanto se, nel materiale dei molteplici e mutevoli dati psicologici dell'esperienza interna e di quelli storici, relativi alle concrete formazioni religiose, può riconoscere un principio formale di organizzazione, un'evidenza ultima della ragione, un *apriori* che definisca strutturalmente l'ambito dei fenomeni religiosi: non derivabile quindi dall'esperienza religiosa, ma sua interna condizione di possibilità»²².

Come accennavamo prima, Troeltsch cerca di superare l'antropologia razionalistico-empirista che soggiace alla teoria kantiana della conoscenza, proponendo una ragione che non abbia soltanto le strutture *apriori* che rendono possibile la conoscenza sia teoretica, che pratica ed estetica (oggetto delle tre *Critiche*), ma anche un altro ambito trascendentale, indipendente dagli altri tre, che permette la particolare esperienza del divino: le strutture *apriori* del religioso. In questa nuova cornice trascendentale, la razionalità abbraccia tutti e quattro gli ambiti *apriori*, ma ciascuno ha delle caratteristiche proprie che li rende diversi, e quindi soggetti a differenti criteri di universalità e necessità. L'*apriori* religioso è dunque intimamente collegato agli altri nell'unità interna della ragione, ma l'importanza e il ruolo dei diversi ambiti nella vita di coscienza non sono uguali. In linea con il neocriticismo di Windelband e Rickert, Troeltsch considera l'ambito pratico-etico come quello primario e più importante, mentre quello logico ed estetico sono secondari. E perciò, la vita religiosa si deve per prima cosa armonizzare con l'etica, e poi con la vita logica ed estetica. Da questo punto di vista, la verifica della verità

oggettiva dei contenuti della vita religiosa ha un ruolo secondario nella validazione dell'esperienza religiosa concreta, primeggiando invece la congruenza di ogni fenomeno religioso con l'insieme dei valori fondati sulle strutture *apriori* della vita etica²³.

A Troeltsch preme solamente di garantire la legittimità del religioso in quanto esperienza di coscienza, cioè, «fornire la prova della necessità razionale della formazione delle idee religiose, e non quella sull'esistenza dell'oggetto religioso di per se stesso». In effetti, dalla prospettiva trascendentale, «la gnoseologia conosce soltanto il conseguimento di validità a carattere vincolante in ordine a contenuti coscienziali già presenti, ma non una prova della loro esistenza in quanto tali»²⁴. Lo scopo pratico di una scienza della religione, che poggia su di un siffatto fondamento, sarà pertanto quello di «ordinare e chiarificare quanto è cresciuto in modo ingenuo e selvaggio, di armonizzare e controbilanciare le tendenze unilaterali della vita con i restanti contenuti della vita stessa. [...] Essa allora non trova né inventa la vera religione, ma concorre al progresso della religione data, nei limiti in cui questa sia in generale capace di formazione»²⁵. Troeltsch è pienamente conscio del fatto che, di fronte allo psicologismo o ad altri tipi di spiegazione del fenomeno religioso, non è possibile dimostrare la necessità di una fondazione idealistico-trascendentale per la scienza della religione. Essa è stata semplicemente la scelta che egli considera più ragionevole²⁶, e come tale scelta, è sempre una decisione della volontà²⁷.

²³ Cf. TROELTSCH, *Essenza della religione*, 413-414.

²⁴ *Ibidem*, 413.

²⁵ *Ibidem*, 383.

²⁶ Cf. E. TROELTSCH, *Empirismo e platonismo nella filosofia della religione*, in IDEM, *Scritti scelti*, 180-181.

²⁷ «Bisogna confidare nel fatto che la ragione, pur con tutti i suoi offuscamenti e le sue intersezioni, sia vieppiù in grado di riconoscersi anche all'interno dello psicologico. [...] La gnoseologia include certamente, come ogni razionalismo, presupposti del tutto essenziali sul carattere sensato, razionale e teleologicamente contestualizzante del reale, ed anzi senza questi presupposti essa non è sostenibile; è infatti in questa decisione, che è una decisione della volontà, che incidono le sue radici» [TROELTSCH, *Psicologia e gnoseologia*, 342-343].

²¹ TROELTSCH, *Essenza della religione*, 375.

²² G. CANTILLO, *Introduzione a Troeltsch*, Laterza, Roma-Bari 2004, 19.

3. Il Cristianesimo - La religione vera?

Se riprendiamo la domanda che fa da titolo al saggio di J. Razinger che abbiamo menzionato all'inizio di queste pagine, allo scopo di cercarne la risposta, ci balzerà immediatamente agli occhi il perché del suo carattere ozioso in seno alla scienza della religione troeltschiana. La fondazione trascendentale che la sorregge non permette infatti di porsi domande sulla possibile verità di concreti fatti religiosi, siano questi fenomeni individuali o religioni storiche consolidate. E ciò, perché l'*apriori* religioso è soltanto una struttura formale della ragione trascendentale, indipendente da qualsiasi concrezione storica del religioso. Esso permette soltanto di validare una data esperienza come esperienza religiosa, ma non permette di giudicarne i contenuti come veri. Ci sono certamente per Troeltsch delle vere esperienze religiose, e la scienza della religione sviluppata da Troeltsch permette di accertarne storicamente l'esistenza, mettendo in rapporto le une con le altre, in classifiche e ordinamenti relativi, ma essa non è capace di indicarne alcuna come vera *in senso assoluto*. La conclusione è che il Cristianesimo non può essere vero, ma non perché esso sia falso, bensì perché quella categoria non può essere applicata *in modo assoluto* ai fenomeni religiosi. La verità di ogni religione è solo *relativa* al contesto socio-culturale, al suo ruolo nell'evoluzione storica dell'umanità.

Da tutto ciò si può capire perché, a suo avviso, «l'essenziale del cristianesimo non è ciò che in esso coincide con una verità universale peraltro immutabile, al punto che tutto ciò che non coincide diventerebbe allora inessenziale. Piuttosto, l'essenziale è unicamente il compendio delle idee religiose fondamentali che si manifesta nel suo fenomeno storico, determina consapevolmente o inconsapevolmente il suo sviluppo e sta al centro del suo specifico pensare e volere e mai è finito e concluso fin tanto che appartiene vitalmente alla storia»²⁸. Tuttavia, Troeltsch afferma che la domanda sulla verità del cristianesimo in quanto fenomeno religioso va posta²⁹. Egli è personalmente convinto del fatto che l'esperienza religiosa cristiana è stata finora l'espressione più riuscita – e in questo senso,

più “vera” – del fenomeno religioso, e delle potenzialità insite nella sua futura evoluzione storica. Per Troeltsch, nell'esperienza religiosa «ciò che conta infatti è la verità e non il cristianesimo, e sicuramente non siamo ancora al punto in cui la verità religiosa si trovi al di là del cristianesimo»³⁰. Tuttavia, le concrezioni storico-sociali dell'esperienza cristiana, e i sistemi di affermazioni dogmatiche che si sono sviluppati nel suo seno, non potranno mai avere un valore assoluto o definitivo.

Questo sforzo di donare alla scienza della religione un supporto epistemologico saldo è veramente lodevole, permettendo lo sviluppo coerente di una scienza della religione. Tuttavia, anche se la teoria critica della conoscenza risolve alcuni dei problemi gnoseologici posti dall'esperienza religiosa, essa ne crea di nuovi, la cui soluzione è impossibile in seno alla stessa filosofia trascendentale. Come si è appena visto, Troeltsch obbliga la religione – e il Cristianesimo in particolare – ad accettare un'operazione i cui benefici sono molto dubbi. In effetti, perché essa possa diventare un oggetto legittimo e indipendente del sapere scientifico, si deve pagare un caro prezzo: l'eliminazione della possibilità di ricercare la verità *in sé* delle concrete manifestazioni storiche della religione. E così, il risultato finalmente ottenuto è analogo al destino riservato alla metafisica in seno al pensiero kantiano. La religione ha sì conservato la sua ragionevolezza, senza dover essere ridotta a ragione pratica, ma non potrà più pretendere che i suoi oggetti possano esser detti veri *in sé*.

A nostro avviso, il bisogno di sviluppare una scienza della religione su fondamenti filosoficamente solidi, che Troeltsch sentì più di cent'anni fa, è ancora vivo nella riflessione cristiana, perché la rivelazione cristiana e la sua singolarità storica non fanno del Cristianesimo qualcosa di assolutamente diverso, di estraneo all'insieme dell'esperienza religiosa dell'umanità. Troeltsch ebbe il merito di identificare il problema e di esplorare possibili soluzioni. Tuttavia, perché la scienza della religione possa diventare una cornice che permetta veramente di inquadrare la domanda sulla verità del Cristianesimo, occorre superare la prospettiva trascendentale.

²⁸ E. TROELTSCH, *Che cosa significa «essenza del Cristianesimo»?*, in IDEM, *Scritti scelti*, 256.

²⁹ Cf. *ibidem*, 289-292.

³⁰ *Ibidem*, 312.